

La Chiesa cattolica latina, le Chiese cattoliche orientali, le Chiese orientali

Il tema affidatomi “*La Chiesa cattolica latina, le Chiese cattoliche orientali, le Chiese orientali*” è molto ampio, coinvolgendo una molteplicità di profili storici, ecclesiologici, politici, sociali e culturali, i quali sarebbero ciascuno meritevoli di più di un convegno di studi. Mi limiterò pertanto ad introdurre il tema del cattolicesimo orientale nei suoi profili storici e canonistici, affrontando a mo’ di brevi flash quelli che oggi sono i punti più sensibili di incontro-scontro tra il cattolicesimo e l’ortodossia, in particolare quella facente riferimento alla tradizione bizantina¹.

L’attuale divisione della cristianità in orientale ed occidentale affonda le sue radici, oltre che nelle varie vicende storiche, politiche teologiche ed ecclesiastiche che hanno interessato i popoli del mediterraneo, nella crisi di quella che si potrebbe definire come la “romanità” l’impero romano, ossia nell’abbandono nei territori orientali, di quella particolare visione del mondo che in Roma non vedeva soltanto l’effettivo centro del potere dell’impero, ma piuttosto la pensava e la sentiva come un ideale, come la realizzazione di un sistema politico di convivenza civile nel quale popoli diversi e di lontani territori finalmente potevano pacificamente vivere ed soprattutto entrare in reciproci contatti². Esula dall’ambito delle mie competenze analizzare le cause profonde di questa crisi, e rinvio a quanto con tanta chiarezza esposto dall’avv. Bigi che mi ha preceduto, mi limito qui a ricordare che essa si conclude con il trasferimento della capitale dell’impero sul Bosforo ad opera di Costantino (11 maggio 330). In oriente dunque muore l’ideale di Roma si è detto; ma in realtà occorre essere più precisi e dire: in alcune casi scompare scalzato dalla rivincita delle identità etniche e culturali locali (basti pensare alla sopravvivenza delle lingue locali) mai cancellate del tutto nonostante la lunga dominazione romana, in altri sopravvive, ma con connotati profondamente diversi, traslato nel nuovo impero d’oriente e nella sua capitale Costantinopoli³. In occidente esso sopravvive nel caos delle invasioni barbariche e dei perenni conflitti legati ad esse, come un ideale di pace e di ordine e di prosperità che si tenterà in qualche modo di restaurare con l’incoronazione di Carlo Magno a imperatore.

¹ Per un approfondimento storico di carattere generale sul tema del Cristianesimo di tradizione orientale, cfr. CARCIONE F., *Le Chiese d’Oriente, identità, patrimonio e quadro storico generale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1998; DÖPMANN H. D., *Le Chiese Ortodosse*, trad. italiana a cura di M. A. Forgione, Edizioni Culturali Internazionali, Genova, I rist. 2003.

² A questo riguardo vorrei ricordare la fierazza con cui Paolo, ebreo nato e formato in un ambiente rigidamente farisaico, invoca il suo essere *cives romanus* pretendendo di essere giudicato dall’imperatore; non altre spiegazione pare ravvisarsi in tale gesto, meno che meno la volontà di evitare il martirio. La stessa ragione spinse Simon Pietro, un umile pescatore della Galilea, a concentrare la propria opera apostolica nella capitale dell’impero.

³ Non a caso Costantinopoli, per manifestare la propria altissima condizione, assunse il titolo di nuova Roma. proprio a voler riferire a se stessa l’ideale della “romanità”. Analogamente avverrà molti secoli dopo con la città di Mosca, divenuta od aspirando a divenire il nuovo centro della cristianità bizantina, si autoproclamerà Terza Roma, ed il proprio sovrano assumerà il titolo di Czar, ossia Cesare.

Comprendere come tutto questo abbia potuto influenzare in misura così rilevante la Chiesa, richiede di ripercorrere fin dalle origini il cammino seguito dalle primissime e piccole comunità di ebrei prima, di gentili poi, che fondavano la propria vita sulla persona e sugli insegnamenti di Gesù Nazareno detto il Cristo trasmessi loro dai suoi discepoli.

Nell'immediatezza della resurrezione i credenti in Gesù⁴, che ancora non si chiamavano cristiani, mantenevano una connotazione ebraica, non distinguendosi ancora in modo marcato dagli altri ebrei⁵. L'annuncio della buona novella non fu nel periodo apostolico ed immediatamente post apostolico un'operazione pianificata; ancora non vi era una dottrina (il messaggio evangelico) compiutamente sistematizzata e razionalizzata, o un culto preciso e definito della sua forma esteriore. Gli elementi portanti della vita della Chiesa erano partecipazione comunitaria agli insegnamenti degli Apostoli, allo spezzare il pane ed alle preghiere per quanto riguardava la vita spirituale, profonda e concreta vita fraternità con la messa in comune dei beni materiali per quanto riguardava l'ambito del temporale (cfr. At 2,42-47). Certamente qualche forma di organizzazione con una minima regolamentazione giuridica era presente, ma limitata a quanto necessario per la vita della comunità⁶. La stessa opera di evangelizzazione avveniva con molta semplicità in modo spontaneo per propagazione, portata avanti dai primi cristiani attraverso la testimonianza della propria vita, recando nelle varie città ove essi capitavano o si insediavano l'annuncio del regno⁷. Come detto comunque un *minum* di organizzazione e di strutturazione gerarchica è presente fin da subito e cresce in maniera proporzionata all'aumento del numero delle comunità e dei fedeli, l'epistolario Paolino e le Lettere Apostoliche sono ricche di riscontri in questo senso.

Con il passare del tempo cominciano a strutturarsi dei rituali e delle regole di condotta ben definite, che ben presto iniziano ad essere messe per iscritto. La testimonianza più importante al riguardo a noi pervenuta è rappresentata dalle Didachè, in particolare i capp. 7-10 contenenti prescrizioni liturgiche e i capp. 11-15 recanti regolamentazioni disciplinari, scritte secondo la

⁴ Come è noto, secondo quanto attestano gli Atti degli Apostoli, l'epiteto di cristiani venne utilizzato per la prima volta ad Antiochia, cfr. At. 11,26, molto probabilmente nel 43 d.c. cfr. Paolo VI udienza generale 21 agosto 1974.

⁵ L'evangelista Luca ricorda, a vanto dei primi fedeli, che subito dopo l'ascensione erano assidui nel frequentare il tempio, cfr. Lc 24,53; At 2,46

⁶ Si può ricordare l'istituzione della funzione diaconale ad opera degli Apostoli per provvedere alle necessità materiali della comunità ed in particolare delle vedove, primo esempio di una ripartizione di funzioni all'interno della comunità cristiana (cfr. At 6,1-6); la presenza di un organo di suprema direzione della Chiesa, il Collegio Apostolico, che è necessario provvedere a reintegrare dopo la defezione di Giuda Iscariota nella persona di Mattia "che venne aggregato agli undici" (cfr. At 1,15-26), abilitato a decidere in via autoritativa in materia di fede (cfr. At 15,6-35) che comunica le proprie decisioni in maniera formale attraverso lettere apostoliche ed inviando propri legati (cf. At 15,22-31); e poi ancora la presenza di una organizzazione in grado di rendere concretamente operanti i legami di solidarietà tra le varie comunità anche a notevole distanza tra di loro (cfr. At 11,27-30 e 2Cor 8).

⁷ Basti qui pensare all'episodio di Filippo e l'eunuco riportato in At 8,4-13, ove tra le altre cose emerge chiaramente come Filippo non agisse in virtù di un qualche incarico ricevuto, ma per pura ispirazione dello Spirito Santo. Prova ancor più evidente della spontaneità della prima evangelizzazione si veda quanto affermato ancora negli Atti degli Apostoli, dove si legge che gli stessi Apostoli non conoscevano da chi e dove venisse annunciato il regno come nel caso della Samaria; in questi casi sempre prontamente però essi intervenivano con la loro autorità a dare il sigillo dell'apostolicità dell'annuncio recato (cfr. At 8,14).

maggioranza degli autori nella seconda metà del I° secolo. Di poco più tardi è un altro importantissimo documento, la Lettera di Clemente Romano ai Corinzi dove si rinvia un richiamo alla necessità della presenza di un ordinamento gerarchico ed ad una distinzioni di funzioni all'interno della Chiesa (capp. 37-40), e l'obbligo per tutti i credenti in Cristo, derivante proprio dalla presenza di detto ordinamento, di stare sottomessi ai presbiteri (cap. 57)⁸. La fine ufficiale delle persecuzioni religiose avvenuta con l'editto di Costantino del 313 ed ancor più con la proclamazione del cristianesimo come religione di tutto l'impero con Teodosio con l'Editto di Tessalonica del 380, incide profondamente sulle strutture ecclesiastiche della Chiesa, che come noto vengono inglobate in quelle dell'impero; dal punto di vista normativo si assiste ad una vera e propria fioritura dell'attività conciliare a livello locale.

Fino a questo momento si è parlato genericamente di comunità cristiane come se si trattasse di una realtà omogenea al suo interno. In realtà va ricordato che ogni comunità, allora come oggi, accoglie l'annuncio del Regno di Dio nel proprio ambiente, e dunque nella propria mentalità, cultura e tradizione. Se è verosimile credere che nelle primissime fasi dell'esperienza cristiana grosse divergenze non ve ne fossero, stante la ristrettezza numerica e la comune matrice ebraica (particolarmente presente negli anni dell'immediatezza della Resurrezione), il collegamento tra le varie comunità pur se distanti tra loro reso possibile dalla sicurezza dei trasporti nell'impero romano, che permetteva di viaggiare rapidamente ed in sicurezza, i frequenti contatti epistolari degli Apostoli e dei loro discepoli, è altrettanto vero che con il venir meno di questi fattori richiamati si siano gradualmente andate a formare divergenze, "peculiarità", in misura direttamente proporzionata al crescere del radicamento dei cristiani nella società e nella culturale locale, e questo per un processo di osmosi: infatti così come l'elemento cristiano faceva progredire la cultura del luogo eliminando da essa quanto era incompatibile con il vangelo, è altrettanto vero che la Chiesa locale dalla cultura del luogo traeva, e dopo averlo purificato, faceva proprio quanto si conciliava con il vangelo, con l'effetto che ciascuna comunità iniziava a vivere la propria fede in un modo più o meno originale rispetto alle altre.

Proprio l'esistenza di questa continua interrelazione tra la società civile e la società ecclesiastica, tra il cittadino del mondo ed il fedele cristiano, ha fatto sì che durante i grandi mutamenti sociali, culturali e politici avutisi nelle fasi finali dell'impero romano e nell'alto medioevo, si producesse la diversificazione tra cristianesimo vissuto in occidente e quello in oriente: in quella che una volta era la *pars occidentalis* dell'impero, quel desiderio di pace e di ordine sul piano civile, si riverbera nella Chiesa che inizia ad assumere una struttura unitaria, uniforme, ordinata e gerarchica

⁸ Nel capitolo 42 si trova un esplicito richiamo alla prassi adottata dagli stessi apostoli di costituire vescovi e diaconi nelle città ove si recavano con il compito di vigilare e guidare il popolo di Dio ivi residente, ed addirittura nel cap. 44 si rinvia tra le righe un accenno alla possibilità da parte di Clemente di rimuovere i vescovi.

con al vertice il vescovo di Roma; in oriente il cristianesimo vive in un contesto di rinascita delle diverse identità etniche, delle loro culture e tradizioni, che gli fanno assumere un accentuato polimorfismo con spinte localiste ed autonomiste, aiutato in questo dalla presenza di più sedi vescovili che vantando dignità apostolica -Antiochia (Pietro), Alessandria (Marco), a cui più tardi si aggiungerà Costantinopoli (Andrea)- tendevano a porsi reciprocamente come Chiese autonome e separate⁹.

Come si è detto, ad aumentare le distanze tra oriente ed occidente contribuì non poco il trasferimento della capitale dell'impero a Costantinopoli, in quanto ebbe conseguenze rilevanti anche sul piano ecclesiastico. Il vescovo di quella città infatti, che fino ad allora era semplicemente un suffraganeo della città di Eraclea, iniziò a rivendicare prerogative sempre crescenti in quanto vescovo della capitale dell'impero. La vicinanza al potere imperiale gli valse nel II° Concilio ecumenico tenutosi proprio a Costantinopoli nel 381 il primato d'onore dopo Roma (cfr. c. 3), ribadito poi dal c. 28 del Concilio di Calcedonia del 451 ribadì il primato d'onore di Costantinopoli, con una esplicita equiparazione tra le sue sedi in tema di prerogative giurisdizionali e di onore (lasciando anche qui non risolto la questione del post)¹⁰.

Nei territori compresi all'interno delle grandi giurisdizioni sovrametropolitane Roma, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli (l'uso del termine patriarca non è attestato prima del VI sec. nella novella 123 di Giustiniano) si svilupparono e consolidarono tradizioni rituali proprie, non solo liturgiche, ma anche teologiche e spirituali. Tuttavia solo nella tradizione Romana si affermerà nel tempo una sostanziale unità ed uniformità rituale, mentre nelle altre sia per il localismo a cui si è fatto

⁹ A questo occorre aggiungere che quelle tendenze autonomistiche e disgreganti operavano anche al loro interno, tanto è vero che un possibile modo di leggere il famoso c. 6 del Concilio di Nicea del 325 con il quale si ribadivano le prerogative delle sedi con giurisdizione sovra-metropolitana sulle altre sedi vescovili o metropolitane, e quello vederlo come un soccorso dato alle sedi di Alessandria ed Antiochia che si vedevano contestate nella proprio ruolo primaziale, non tanto di Roma, di cui si parla di riflesso, che in occidente non riceva contestazioni del proprio ruolo altrettanto forti.

¹⁰ Concilio Costantinopolitano I (381), c. 3, "*Ut secundus post Romanum episcopum Constantinopolis episcopus sit. Verumtamen Constantinopolitanus episcopus habeat honoris primatum praeter Romanum episcopum, propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma*", in *CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA*, a cura di Alberigo J., Dossetti J. A., Ioannou P., Leonardi C., Prodi P., Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1973, p. 98; Concilio di Calcedonia (451), c. 28, "*Votum de primatu sedis Constantinopolitanae. Ubique sanctorum patrum terminis suiacentes et quem nunc legimus canonem centum quinquaginta reverentissimorum episcoporum, qui congregati sunt in hanc regiam civitatem, cognoscentes, haec censuimus de primatu sanctae ecclesiae Constantinopolitanae civitatis iunioris Romae; quia sedis magnae Romae, pro eo quod regnaret, sancti patres statuerunt ei primatum, ita nunc et nos in hoc constitutum firmantes venerabiles centum et quinquaginta [episcopi], primatum reddimus iuniori Romae, rationabiliter iudicantes, ut qui regno et senato honorificatur civitas obtineat et firmitatem primatus secundum magnam Romam, et in ecclesiasticis causis magnificam eam esse, sicut et Romam, et secundam post eam esse censemus; et ut Ponticam et Asiam et Thraciam gubernationem metropolitanam habeant: etiam qui in barbaricis sunt episcopi a sede paroecias suprascripta ordinentur. [...]*", in *CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA*, a cura di Alberigo J., Dossetti J. A., Ioannou P., Leonardi C., Prodi P., op. cit., pp. 99-100. Non è qui la sede per accostarsi alla spinosa questione se il *post* sia da considerarsi locativo o temporale, e dunque se Costantinopoli venga in onore dopo Roma o sia in tale onore ad essa succeduta. Da ultimo occorre segnalare le importanti conseguenze, ancora oggi presenti, derivanti dal riconoscimento alla sede di Costantinopoli della giurisdizione sulla Tracia, il Ponto, l'Asia e su tutti i territori oltre confine situati su quella direzione. Infatti su di esso il Patriarcato di Costantinopoli fonderà su di esso le proprie pretese giurisdizionali sull'Europa orientale

riferimento, sia per altre vicende storiche ed ecclesiastiche, si avrà al contrario il fiorire di una considerevole numero di varianti all'interno di ciascun rito originario, in modo particolare per quanto riguarda l'uso della lingua liturgica, con numerosi esempi di contaminazioni tra tradizioni appartenenti a riti diversi¹¹.

Ovviamente l'annuncio del vangelo non si era arrestato ai confini dell'impero, ma aveva raggiunto persone e luoghi ben più lontani. Particolare fioritura ebbe il cristianesimo nei territori siti ad oriente dell'impero, in particolare le regioni di Persia ed Armenia ma addirittura fino all'India, ove si svilupparono due grandi tradizioni rituali, quella Siro Orientale e quella Armena, che conservano sino ad oggi una tradizione liturgica e disciplinare che si caratterizza per l'alto grado di originalità.

Questa progressiva differenziazione rituale ha proceduto in parallelo ad una progressiva separazione giurisdizionale che ha portato nel giro di pochi secoli alla formazione di distinte Chiese cristiane non in comunione tra loro. La causa di questo sfaldamento dell'originaria unità iniziale della Chiesa di Cristo, è senza dubbio da rinvenire in una intricata correlazione tra interessi politici temporali e divisioni teologiche, in particolare in conseguenza delle controversie cristologiche nate in concomitanza del progressivo discernimento ed approfondimento della Chiesa della fede rivelata.

Abbiamo così brevemente accennato come siano nate le grandi tradizioni liturgiche e come sia stato possibile il prodursi di un così considerevole numero di Chiese che pur discendendo da un medesimo ceppo hanno assunto caratteri propri. Non è questa la sede per esporre le varie vicende che hanno portato alla separazione ed alle volte ad una vera e propria conflittualità tra queste differenti Chiese. Basti qui solo ricordare tutta la storia della cristianità ha veduto un susseguirsi di tentativi di avvicinamento e periodi di vero e proprio conflitto, che ha fatto sì che oggi si siano Chiese orientali non cattoliche (la maggioranza) e Chiese orientali cattoliche, sostanzialmente simmetriche per quanto attiene la tradizione rituale¹².

Venendo ora a parlare nello specifico delle Chiese orientali cattoliche la prima cosa da dire è che la loro stessa esistenza oggi davvero può essere considerata il frutto della provvidenza. Sovente infatti nel corso della storia la loro sopravvivenza è stata frequentemente messa in pericolo: *ad extra* per opera dei tentativi del potere civile che, per varie ragioni di natura politica, tendeva a favorire la

¹¹ Un esempio è quello della tradizione rituale Melkita, che nata all'interno del patriarcato di Alessandria, per motivi sostanzialmente politici di vicinanza con il potere imperiale, gradualmente verrà ad assumere sempre più connotati bizantini al punto che oggi è pacificamente considerata come una variante rituale appartenente alla tradizione bizantina, od ancora il caso dei Malankaresi, che provenienti da una divisione verificatisi nella tradizione Malabarese (di origine Caldea o Siro-orientale), sempre per varie vicende storiche hanno assunto caratteri tipici della tradizione Siro-occidentale, tanto da esserne considerata una variante rituale.

¹² L'unica Chiesa orientale cattolica che non ha il rispettivo simmetrico ortodosso è la Chiesa Maronita, originaria del Libano, la quale secondo la tradizione può vantare di essere l'unica Chiesa orientale a non essere mai venuta meno alla comunione con la Sede Apostolica. Una sinossi tra Chiese orientali ortodosse e Chiese orientali cattoliche si trova in PARLATO V., *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto*, Collana di Studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico, Giappichelli, Torino, 2003, pp.165-167.

controporte ortodossa o il cattolicesimo latino¹³; *ab intra* dal rischio di essere fagocitati dalla più forte tradizione latina, tanto è non poche sono state le occasioni in cui parte della Gerarchia latina ha tentato di latinizzazione queste Chiese¹⁴.

Dal punto di vista giurisdizionale i Pontefici, ovviamente con i limiti culturali propri del tempo (mi limiterei qui a ricordare tre fondamentali documenti: la Costituzione *Etsi Pastoralis* del 26 maggio 1742¹⁵, la Lettera Enciclica *Demandatam coelitus* del 24 dicembre 1743¹⁶ la Costituzione *Allatae sunt* del 26 luglio 1755 di Benedetto XIV¹⁷), hanno cercato di salvaguardare la sopravvivenza di queste Chiese (il più delle volte dagli attacchi di esponenti della gerarchia latina), riconoscendo sin da subito il diritto alla conservazione dei propri riti liturgici e della propria disciplina (in particolare la presenza di presbiteri uxorati) e poi con il tempo una crescente autonomia di governo. Riguardo alla presunte ingerenze dell’Autorità pontificia nella vita di queste Chiese nei secoli precedenti è vero che in alcuni casi vi siano state, ma altrettanto non può essere dimenticato come questa sia stata “provvidenziale” salvaguardando queste Chiese, sia dalla debolezza delle rispettive gerarchie oltreché, come detto, dall’invasione di quella latina e dagli intrighi politici delle Autorità civili.

Affermazione usuale che viene fatta è quella per cui con il Vaticano II si è posto fine allo stato di subalternità delle Chiese orientali cattoliche alla Chiesa latina, grazie soprattutto ai principi affermati in *Lumen Gentium* 23 e, soprattutto, nel Decreto Conciliare *Orientalium Ecclesiarum*. Certamente non può negarsi che da parte di uomini di Curia nei vari tempi storici vi sia stato un atteggiamento di superiorità verso le Chiese orientali, ma questo certamente non può essere imputato alla Chiesa latina tutta. Basti qui ricordare un documento molto usato da coloro i quali sostengono che la Chiesa latina ha cercato sempre di opprimere la diversità rituale e di imporre la propria tradizione, la ricordata enciclica *Allatae sunt* di Benedetto XIV, nel quale pur venendo ribadito il principio affermato precedentemente in *Etsi Pastoralis* della *praestantia ritus latini*, si stabilisce la loro esenzione dai decreti pontifici salvo che dispongano in materia di dogmi, facciano esplicita menzione degli orientali o diano disposizioni ad essi rivolte, o in maniera implicita siano ad essi riferibili; soprattutto vi è la forte e chiara affermazione che ciò che interessa al Romano Pontefice ed alla Chiesa intera è che i cristiani diventino tutti cattolici, non latini.

¹³ In questo si accomunano tanto autorità civili non cristiane (l’impero ottomano) che cristiane, tanto ortodosse che cattoliche (regno di Polonia-Lituania).

¹⁴ Ancora oggi sono evidenti in alcuni riti orientali cattolici, in modo particolare nella liturgia, le cicatrici, o per meglio dire le incrostazioni, di questi tentativi di latinizzazione.

¹⁵ Costituzione *Etsi pastoralis* del 26 maggio 1742 in BENEDICTI XIV PONT. OPT. MAX, *Opera Omnia in Tomos XVII. Distributa, Tomus decimusquintus*, in Typographia Aldina, Prati, 1845, Bullarium Tom I, Pars Seconda, n. LVII, pp. 197-212.

¹⁶ Lettera Enciclica *Demandatam* del 24 dicembre 1743, in *Codicis Iuris Canonici Fontes*, a cura di Gasparri P., Typis Polyglottis Vaticanis, 1928, n. 338.

¹⁷ Lettera Enciclica *Allatae Sunt* del 26 luglio 1755, in BENEDICTI XIV PONT. OPT. MAX, *Opera Omnia in Tomos XVII. Distributa*, in Typographia Aldina, Prati, 1847, Bullarium Tom III, Pars Seconda, n. XLVII, pp. 249-272.

Tornando al Vaticano II si possono brevemente accennare quali sono gli insegnamenti e le direttive principali che i Padri Conciliari danno alla Chiesa.

Doveroso è partire dalla costituzione conciliare *Lumen Gentium* (d'ora in poi LG) n. 23 dalla cui lettura possono ricavarsi almeno tre capisaldi della riflessione cattolica riguardo alla esistenza di diverse Chiese o comunità rituali all'interno dell'unica Chiesa di Cristo, che sussiste in pienezza è bene ricordarlo nella sola Chiesa cattolica (cfr. LG 8):

- in primo luogo che l'esistenza di raggruppamenti di Chiese particolari caratterizzati da vincoli e legami particolarmente stretti e peculiari rispetto a quelli che legano tra di loro tutte le Chiese particolari, è in qualche modo connessa ad un disegno provvidenziale; per tanto tali istituzioni non fondano il proprio la propria esistenza in una volontà meramente umana-ecclesiastica o in semplici circostanze storiche. Ricorda ancora il Concilio, che la loro presenza è fondamentale anche perché dimostra con maggior evidenza la cattolicità della Chiesa, ove sussiste una varietà che non solo non pregiudica l'unità della Chiesa ma la serve (cfr. LG 13);
- che l'elemento caratterizzante, o meglio che costituisce e mantiene in vita tali raggruppamenti è la condivisione di una medesima disciplina, un medesimo uso liturgico ed un medesimo patrimonio teologico e spirituale.
- che il particolare legame che unisce queste Chiese, in specie quelle Patriarcali che hanno generate a modo di figlie altre Chiese, si sostanzia in vincoli carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri.

Ovviamente scende più nel particolare il decreto *Orientalium Ecclesiarum* (d'ora in poi OE), documento precipuamente dedicato alle Chiese orientali cattoliche. Assolutamente indispensabile è avvertire che il decreto utilizza l'espressione Chiesa particolare, il cui significato unanimemente riconosciuto dalla dottrina e in molti punti è fatto proprio dagli stessi Padri Conciliari è da riferirsi alle diocesi ed alle altre circoscrizioni ecclesiastiche equiparate, per indicare non le strutture diocesane ma per indicare una intera e singola Chiesa cattolica orientale. Non si analizzerà il documento, ma mi limiterò a segnalare anche in questo caso alcuni punti che mi sembrano i più interessanti ai fini del discorso.

- OE n. 3 afferma la pari dignità tra tutte le Chiese particolari, nessuna prevale sull'altra, pari diritti e pari doveri, salva la direzione del Romano Pontefice che può anche tradursi nel diritto di intervenire in singoli casi (cfr. n. 7).

- OE n. 4 – importantissimo- auspica l'incremento, ossia la crescita e lo sviluppo delle Chiese particolari. Sulla base di questo e del disposto di OE n. 11 che riconosce espressamente la possibilità di erigere se necessario nuovi patriarcati, in dottrina si afferma che tutte le Chiese cattoliche sono chiamate, o meglio hanno la vocazione a raggiungere lo status di Chiesa patriarcale. Tuttavia l'auspicio espresso da OE n. 4, a mio avviso, potrebbe anche essere letto in un senso ampio, cioè non limitato ad un aumento del numero di fedeli o di sviluppo delle strutture ecclesiastiche ma anche, del numero assoluto di Chiese particolari. Sempre nell'ottica della salvaguardia delle Chiese cattoliche orientali deve essere letta la raccomandazione di OE n. 4 affinché i convertiti dalle Chiese non cattoliche conservino il loro originario rito di appartenenza, in un certo senso derogando al tradizionale principio di libertà che riconosce a chi passa al cattolicesimo il diritto di scegliersi il rito a cui iscriversi,.

- OE n. 5 afferma il diritto e dovere di reggersi secondo la propria disciplina particolare (ossia secondo la propria tradizione), questo non solo per far riflettere quella pluralità che non nuoce all'unità della Chiesa ed anzi ne manifesta pienamente la cattolicità, ma anche perché questa, essendo più corrispondente alla cultura propria dei fedeli orientali, è senza dubbio la più adatta a provvedere alla loro cura pastorale (in quest'ottica si colloca appunto OE n. 6 che ricorda il dovere di ritornare alla purezza del rito togliendo, laddove vi fossero, quelle incrostazioni portate nel tempo da varie vicende storiche).

- OE n. 9 ribadisce il ruolo del Patriarca, Padre e Capo, in favore del quale devono essere ripristinati i privilegi. Da qui una lettura di OE come un documento con cui finalmente si è ridata dignità alla figura patriarcale. Per certi versi è vero che dopo il Concilio sono stati attenuati alcuni rituali e regole giuridiche che tendevano ad accentuare la sottomissione del Patriarca al Romano Pontefice; tuttavia se si guarda con più attenzione, in particolare al piano della potestà ecclesiastica, si vede che il problema era l'esatto contrario, ovverosia che il Patriarca, specie a seguito della codificazione parziale di Pio XII del diritto orientale¹⁸ che aveva pensato l'ufficio del patriarca a somiglianza di quello del romano pontefice, si ritrovava con poteri più forti rispetto a quelli che la tradizione orientale, caratterizzata da una forte sensibilità per la sinodalità episcopale, era solita riconoscergli. Da questo punto di vista pare lecito affermarsi che a seguito di OE e più in generale sulla scia del Vaticano II c'è stato un ridimensionamento della figura del patriarca.

¹⁸ Detta codificazione è avvenuta in forma di 4 motu propri successivi: *Crebrae allatae* del 22 febbraio 1949, in AAS, 41 (1949), pp. 89-117; *Sollicitudinem Nostram* del 6 gennaio 1950, in AAS, 42 (1950), pp. 5-120; *Postquam Apostolicis Litteris* del 9 febbraio 1952, in AAS, 44 (1952), pp. 65-152; *Cleri Sanctitati* del 2 giugno 1957, in AAS, 49 (1957), pp. 433-600.

- OE n. 10 opera una parificazione, nei limiti di quanto previsto dal diritto, della figura patriarcale a quella dell'arcivescovo maggiore.

Il decreto OE si chiude con ben 6 numeri dedicati ai rapporti con le Chiese Orientali separate da Roma. Interessante è che i Padri conciliari individuano proprio nelle Chiese orientali cattoliche (cfr. OE n. 24) il ponte chiamato ad unire la sponda occidentale e quella orientale della cristianità.

Ancora oggi i Pontefici richiamano questa peculiare missione delle Chiese orientali cattoliche, basti ricordare in primo luogo la Lettera Enciclica *Ut unum sint* del 25 maggio del 1995 (cfr. n. 14), ma anche le Lettere Apostoliche scritte da Giovanni Paolo II in occasione dei 400 anni dell'Unione di Brest del 12 novembre 1995 (cfr. n. 12) e i 350 anni dell'Unione di Uzhorod del 18 aprile 1996 (cfr. n.4), od ancora il discorso di Giovanni Paolo II ai 150 partecipanti al Sinodo intereparchiale delle tre circoscrizioni Ecclesiastiche di rito bizantino in Italia (Grotta Ferrata, Lungro, Piana degli Albanesi) ricevuti in udienza l'11 gennaio 2005. In realtà ormai da più parti, specialmente da parte delle Chiese ortodosse di rito bizantino, si individua proprio nell'esistenza di queste Chiese il più grave e serio ostacolo al raggiungimento dell'unità, in quanto considerate come un subdolo tentativo (meno forte è infatti l'avversione nei riguardi della presenza di cattolici latini nei paesi di tradizione ortodossa) celato sotto l'inganno di una parvenza esteriore totalmente identica a quella ortodossa, di invasione della Chiesa di Roma nel territorio, tra il popolo e soprattutto nella loro stessa identità ecclesiale¹⁹.

Dopo questa ampia e veloce panoramica si può venire a parlare dell'attuale inquadramento delle Chiese orientali cattoliche nell'ordinamento canonico della Chiesa cattolica, partendo con il dire che la specificità di queste Chiese, la loro individualità ed autonomia non poteva che riverberarsi nella loro organizzazione giuridica.

Nel 1990 Giovanni Paolo II ha promulgato il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (d'ora in poi CCEO) ovvero il *corpus* normativo destinato a regolamentare la vita delle Chiese orientali cattoliche e che, come ricordava il prof. Nedungatt nella sua presentazione alla traduzione italiana del codice, forma assieme al *Codex Iuris Canonici* (d'ora in poi CIC) e alla *Pastor Bonus* il corpo principale del vigente diritto canonico²⁰.

¹⁹ Consapevole di queste critiche, Giovanni Paolo II risponde a coloro che considerano le Chiese cattoliche orientali un ostacolo, ricordando loro come a questo problema abbia già fornito prospettive di soluzione il Concilio Vaticano II nei Decreti *Unitatis redintegratio* ed *Orientalium Ecclesiarum*, e soprattutto ricordando che il vero ecumenismo consiste nel far crescere la comunione parziale già esistente, cfr. Lettera Apostolica per il quarto centenario dell'Unione di Brest, n. 6. Recenti e nuove polemiche si sono avute a seguito dell'appello lanciato dal Patriarca di Mosca Alessio II in occasione dell'incontro con il clero di Mosca il 5 dicembre 2006 alla Chiesa cattolica di porre fine alla sua attività di proselitismo, a cui prontamente il Segretario di Stato Bertone ha risposto ricordando che non è intenzione della Chiesa cattolica far proselitismo in Russia, cfr. Bollettino Zenit, n. ZI06120511, in www.zenit.org.

²⁰ Cfr. NEDUNGATT G., *Presentazione del CCEO*, in "Enchiridion Vaticanum", Edizioni Dehoniane Bologna, vol. 12, 1999 quinta edizione, p. 879.

Come prima cosa è da farsi notare la lingua ufficiale scelta dal legislatore per il Codice, la lingua latina. Questa scelta può destare qualche perplessità e per i più polemicisti potrebbe essere considerata come un ritorno ad una idea di *praestantia ritus latini*. In realtà si è trattato di una scelta quasi necessitata, infatti nessun'altra lingua si sarebbe potuta adoperare visto che numerose e profondamente diverse sono le lingue in uso presso le Chiese cattoliche orientali, e visto che sceglierne una (ad esempio il greco) avrebbe di fatto significato una precedenza di una specifica Chiesa o tradizione rituale rispetto alle altre. Il latino, lingua estranea a tutte, garantisce una situazione di piena uguaglianza, inoltre facilita il coordinamento con il CIC, con la *Pastor Bonus* e con le altre fonti normative.

Ciò premesso deve innanzi tutto porsi in luce la fondamentale differenza tra il CIC della Chiesa latina e il CCEO, ossia il fatto che mentre il CIC è una fonte primaria e tendenzialmente completa, dove certamente viene lasciato spazio ed ambiti propri riservati ai c.d. diritti particolari ma di per sé il CIC resta la fonte principale del diritto, il CCEO costituisce invece una semplice base comune di diritto per le Chiese cattoliche orientali (e non poteva essere diversamente considerato che non è il codice di una sola Chiesa come per il CIC ma di 21), e che richiede di essere integrata e sviluppata in maniera autonoma da ciascuna Chiesa cattolica orientale. Infatti è proprio quella singolarità o peculiarità propria a ciascuna di Chiesa cattolica orientale a richiedere un diritto specifico che sia in grado di far fronte alle specifiche esigenze di ciascuna.

Prima però di addentrarci ad analizzare, sempre per grandi linee, le forme giuridiche che assumono le strutture giurisdizionali proprie delle Chiese orientali cattoliche, è fondamentale fare propria la nozione di Chiesa *sui iuris*, senza la quale guardando con una visione di insieme le strutture giurisdizionali riconducibili all'oriente cattolico si rimane fortemente **impressionati** dalla grande varietà delle tipologie e dei modelli organizzativi del popolo di Dio, tanto più che per alcuni non vi è diretto riscontro nel CCEO (vedi gli Ordinariati); **disorientati** di fronte alla attribuzione di una medesima forma giurisdizionale a realtà ecclesiali che si manifestano con caratteristiche profondamente diverse tra loro per dimensione, numero dei fedeli ed estensione territoriale, storia; **scoraggiati** di fronte al tentativo di cogliere la ratio di questo.

Che cosa è dunque una Chiesa *sui iuris*? Quale è il suo rapporto con il Rito? Possiamo partire da un dato sicuro fornitoci dal codice in maniera chiara ed inequivocabile, e cioè che il concetto di Chiesa *sui iuris* non è sinonimo di Rito, o di Chiesa con rito proprio o Chiesa rituale.

Il rito come indica il c. 28 §1 può essere definito come il patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare, distinto per cultura e circostanze storiche, ed aggiungo io, vissuto concretamente da una data comunità cristiana. La presenza di un rito, ovverosia di una particolare *portio* del popolo di Dio che vive la propria fede in un modo proprio e originale è un fatto ecclesiale

oggettivo, di per sé svincolato da qualunque determinazione dell’Autorità Ecclesiastica. Ad oggi esistono, stando a quanto riporta l’Annuario Pontificio (che tuttavia non è una pubblicazione ufficiale), ben 21 riti riconducibili alle grandi tradizioni rituali antiochena, alessandrina, costantinopolitana, caldea ed armena.

Ora il rito, stando a quanto ci indica sempre il c. 28, è il substrato costitutivo di ciascuna Chiesa *sui iuris*. Tuttavia non per il solo fatto che si dia un particolare rito, ciò significa che esista giuridicamente una Chiesa *sui iuris*, tanto è vero come ricorda il prof. Salachas non tutti i sopra menzionati 21 riti, ossia non tutte le *portio Populi Dei* che vivono la propria fede etc., sono delle Chiese *sui iuris*²¹. Infatti l’elemento che fa sì che un particolare rito o *portio Populi Dei* o comunità rituale o Chiesa rituale, acquisisca lo status di Chiesa *sui iuris* è, come ricorda il c. 27, il riconoscimento espresso o tacito di tale qualifica da parte della Suprema Autorità; solo in presenza di questo intervento dell’Autorità la *portio Populi Dei* o Chiesa rituale acquisisce una peculiare autonomia, specialmente per quanto riguarda la potestà di governo²².

Stando dunque a quanto disposto nel CCEO, l’elemento rituale in rapporto alla Chiesa *sui iuris* si pone, a mio avviso, come condizione necessaria ma non sufficiente, e pertanto senza una qualche “singolarità” nel modo di vivere e professare la fede venga a mancare il substrato materiale dal quale poi prende vita la Chiesa *sui iuris*. Voglio dire che senza la reale presenza di un fattore identificante di specificazione e di differenziazione, vorrei dire di “peculiarizzazione” della *portio Populi Dei*, non si può procedere all’erezione o al riconoscimento della qualifica di Chiesa *sui iuris*. Per capire, ad esempio un dissidio meramente interno relativo a questioni di governo in una Chiesa *sui iuris*, poniamo il caso di quella Maronita, che portasse ad una sua spaccatura al suo interno non potrebbe in alcun modo essere di per sé la base per la creazione di due distinte Chiese *sui iuris* di rito Maronita; questo almeno fino a quando detta scissione con il passare del tempo venisse a determinare il sorgere di peculiarità rituali (nel senso del c. 28) diverse nell’una rispetto all’altra tali da configurarsi come due differenti “riti”.

Si potrebbe obiettare a quanto qui affermato dicendo che la Chiesa *sui iuris*, ed in modo particolare le prerogative ad essa connesse, è un istituto giuridico di diritto ecclesiastico, è una creazione del legislatore umano, il quale ben potrebbe a sua discrezione attribuire tale qualifica a qualunque realtà ecclesiale, indipendentemente dal requisito esplicitato nel c. 28 ossia di un rito. Al riguardo si può rispondere che a livello teorico certamente il legislatore potrebbe farlo, al prezzo però

²¹ Cfr. SALACHAS D., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese orientali cattoliche*, Edizioni Dehoniane Roma, 1993, p. 63

²² L’idea che si possano dare riti orientali cattolici riconosciuti come esistenti ma che allo stesso tempo non sono giuridicamente strutturati come Chiesa *sui iuris*, trova un grosso ostacolo con il disposto dei cc. 29 e ss. in virtù del quale con il battesimo si viene ascritti necessariamente ad una Chiesa *sui iuris*. Se si ammette infatti la possibilità che esistano riti non riconosciuti come Chiese *sui iuris*, si pone il problema di determinare lo status giuridico dei fedeli ad essi appartenenti, in particolare la loro Chiesa *sui iuris* di appartenenza.

di discostarsi del tutto dal concetto di Chiesa *sui iuris* così come oggi inteso nel CCEO. Infatti in tali ipotesi di Chiesa *sui iuris* si avrebbe solo il *nomen iuris* ma non il substrato ecclesiale, ed in concreto ci si troverebbe semplicemente di fronte alla stridente forzatura di aver voluto ricoprire con il medesimo vestito giuridico due fattispecie oggettivamente diverse, con la conseguenza tra l'altro che le posizioni giuridiche connesse a tale *status* giuridico pur se identiche nel fondamento formale e nel loro contenuto, differirebbero in ogni caso nel loro rispettivo fondamento sostanziale, e nella ragione del loro esistere. Infatti i diritti, prerogative, autonomie che oggi la legislazione universale attribuisce alle Chiese *sui iuris* si fondano, come detto, sul carattere peculiare di queste Chiese, ossia sulla presenza di uno "specifico rito", e che in un certo senso pretende in giustizia che ad esse si riconosca un differenziato status giuridico; viceversa l'attribuzione delle prerogative connesse allo status di Chiesa *sui iuris* ad una realtà ecclesiale priva di una peculiarità rituale costituirebbe soltanto un privilegio frutto di una valutazione di opportunità, di per sé legittima, da parte della Autorità ecclesiastica.

Ciò chiarito si può passare a vedere nel concreto le tipologie di strutture giurisdizionali afferenti al mondo del cattolicesimo di rito orientale. La prima suddivisione da porsi è quella tra le strutture giurisdizionali propriamente orientali e quelle strutture di difficile inquadramento denominate Ordinariati, comunemente impiegate per la cura pastorale dei cattolici orientali residenti nei territori di tradizionalmente appartenenti alla Chiesa latina, e che allo stesso tempo sono rette da un ordinario proprio²³. Problematico risulta infatti discernere se si tratti di strutture latine deputate alla cura di fedeli orientali in diaspora, a questa soluzione spingerebbe il fatto che in genere gli ordinariati si trovano in territori tradizionali della Chiesa latina e sono retti da Vescovi latini²⁴, ovvero di strutture orientali, considerato che gli Ordinariati dipendono dalla Congregazione per le Chiese Orientali ed il fatto che, ad esempio, gli Ordinariati per i fedeli di rito armeno di Grecia, Romania ed Europa Orientale sono retti da prelati di rito armeno²⁵ ed il territorio ove sorgono non è qualificabile a rigore come tradizionale del rito latino, od almeno non ad esso esclusivo.

Le strutture giurisdizionali qualificabili con certezza di diritto orientale a loro volta possono essere distinte a seconda che godano o meno del riconoscimento di Chiesa *sui iuris*, ricordando ancora una volta che tale qualifica è subordinata alla presenza di un substrato ecclesiologico peculiare e

²³ Da sottolineare come questo tipo di strutture, di cui storicamente il primo esempio è stato l'Ordinariato per i fedeli ruteni provenienti dalle regioni orientali dell'impero Austro-ungarico residenti negli Stati Uniti eretto da Pio X con la Costituzione Apostolica *Ea semper* del 18 luglio 1907, in *Acta Sanctae Sedis*, vol. 41 (1908), pp. 3-12, non devono essere confuse con quelle di cui parla il decreto conciliare *Christus Dominus* n. 23, infatti le seconde si fondano sull'autorità del vescovo e derivano da una sua libera iniziativa, mentre gli Ordinariati sono circoscrizioni istituite dalla Suprema Autorità.

²⁴ Si vedano: gli Ordinariati per i fedeli orientali sprovvisti di ordinario proprio di Argentina, Brasile, Francia, Polonia, retti dagli arcivescovi di Buenos Aires, Rio de Janeiro, Parigi e Varsavia; l'Ordinariato per i fedeli di rito bizantino dell'Austria retto dall'arcivescovo di Vienna.

²⁵ Attualmente l'Ordinariato per i fedeli di rito armeno della Romania si trova affidato in amministrazione apostolica all'arcivescovo di Alba Iulia.

al riconoscimento da parte della Suprema Autorità; il livello istituzionale più o meno giuridicamente evoluto e complesso raggiunto dalla comunità rituale è di per se solo un indice di valutazione. Infatti se certamente è vero che l'attribuzione dello status di Chiesa patriarcale od arcivescovile ad una data comunità rituale costituisce piena prova del suo essere riconosciuta a tutti gli effetti come una Chiesa *sui iuris*, altrettanto non può dirsi con così fondata certezza già a livello di circoscrizione metropolitane, sebbene autorevolmente sia stato osservato che “visto che il Codice orientale oltre alla metropoli che appartengono ad una Chiesa patriarcale oppure ad una Chiesa arcivescovile maggiore (siano esse costituite entro o fuori del territorio sul quale il potere superiore governativo viene esercitato) non parla che delle metropoli cosiddette «sui iuris», bisogna ritenere che tutte le metropoli orientali cattoliche che non sono soggette ad una autorità superiore – tranne che evidentemente quella Suprema – almeno in forza dell'entrata in vigore del CCEO sono ipso facto Chiese «sui iuris»”²⁶, non potendosi a priori escludere quantomeno a livello teorico la possibilità di una circoscrizione ecclesiastica di rango provinciale soggetta solo alla Suprema Autorità ma non *sui iuris* formata, ad esempio, da diverse comunità rituali ciascuna eretta in eparchia, specialmente laddove queste appartenessero ad una medesima tradizione. A parte dunque i Patriarcati, le Chiese arcivescovili maggiori, che sono sempre Chiese *sui iuris*, per le altre tipologie di circoscrizioni ecclesiastiche occorrerà vedere caso per caso, evidentemente escludendo a priori quelle che risultino ricomprese in una struttura giurisdizionale maggiore.

Fatta salva l'esclusione a priori testé menzionata, analoga incertezza si incontra anche laddove si voglia cercare di escludere dal novero delle Chiese *sui iuris* una qualche tipologia di circoscrizione ecclesiastica, ridendola assolutamente incompatibile con un tale *status* in virtù del loro basso livello di sviluppo ecclesiologicalo e canonico. Sto qui riferendomi in modo particolare agli Esarcati Apostolici²⁷. Il c. 311 stabilisce che “L'esarcato è una porzione del popolo di Dio che, per speciali circostanze, non viene eretta in eparchia e che, circoscritta da un territorio o con qualche altro criterio, è affidata alla cura pastorale dell'Esarca”. Il c. 312 ci dice che l'Esarca regge il popolo lui affidato in nome di colui che l'ha nominato, ovvero a nome proprio. Tale seconda possibilità, sconosciuta nel CIC in relazioni alle strutture più vicine alla figura dell'Esarcato ossia i Vicariati e le Prefetture Apostoliche, munisce questo istituto di una notevole elasticità. Oltre ad essere impiegato, ed è l'ipotesi tipica degli Esarcati Apostolici retti in nome del Romano Pontefice, per dare ad una comunità rituale il visibile riconoscimento di una propria individualità ed autonomia dalle circoscrizioni ecclesiastiche già esistenti sul territorio creando per essi una struttura in linea generale equiparabile ad una eparchie, salvo diversa disposizione del diritto o *ex natura rei* (cfr. c. 313), può essere utilizzato nella forma

²⁶ SZABÓ P., *La questione della competenza legislativa del Consiglio dei gerarchi (Consilium Hierarcharum). Annotazioni all'interpretazione dei cc. CCEO 167 §1, 169 e 157 §1*, in “Apollinaris”, 69 (1996), p. 486.

²⁷ Ovviamente non si pone nemmeno il problema per gli Esarcati Patriarcali od Arcivescovili Maggiori, stante che strutturalmente sono parte di una circoscrizione ecclesiastica superiore.

dell'Esarcato Apostolico retto in nome proprio come valida alternativa alla creazione di strutture eparchiale ogni qual volta ragioni contingenti ne sconsiglino l'erezione, tanto più che il c. 316 rende ancora più forte la vicinanza con l'istituto eparchiale. Proprio quanto ora detto impedisce l'esclusione a priori degli Esarcati Apostolici, almeno quelli retti in nome proprio, dal novero delle Chiese *sui iuris*, essendo di fatto sostanzialmente analoghi alle eparchie, e pertanto perfettamente in grado di ricevere il riconoscimento di Chiesa *sui iuris* ai sensi dei cc. 174 e seguenti..

Veniamo ora a parlare delle strutture che rappresentano le forme principali di Chiese *sui iuris*. Innanzitutto va ricordato che il c. 152 ci permette, almeno in una esposizione di carattere generale come questa, di trattare la Chiesa *sui iuris* Patriarcale e quella Arcivescovile maggiore congiuntamente, salvo dire che le differenze più significative riguardano la dignità dell'ufficio (cfr. c. 154), ed ad esempio i rapporti con la sede Apostolica²⁸.

La Chiesa Patriarcale è una realtà giurisdizionale stratificata, ossia è formata da una pluralità gerarchicamente ordinata di strutture di governo del popolo di Dio, alla cui base si collocano gli Esarcati patriarcali (entrambi possono essere retti a nome proprio od a nome dell'autorità che l'ha istituito), le eparchie e, con alcune particolarità significative, gli Esarcati Apostolici destinati alla cura specifica dei fedeli della Chiesa patriarcale residenti in diaspora e le eparchie erette al di fuori del territorio della Chiesa patriarcale. Queste circoscrizioni primarie a loro volta possono essere raggruppate in strutture più ampie chiamate Province Ecclesiastiche, presiedute da un metropolita i cui compiti sono quelli delineati nel c. 133 §1 più le eventuali ulteriori specificazioni apportate dal diritto particolare (cfr. 137) se la provincia è posta all'interno del territorio della Chiesa patriarcale, ovvero quelli indicati nel c. 138 se la provincia è eretta al di fuori di esso. La strutturazione su base provinciale è tradizionale anche nella Chiesa latina. Ciò che invece è tipico della Chiesa patriarcale è il suo essere dotata di una struttura di giurisdizione sovra metropolitana, munita di competenti organi deputati ad esercitare a tale livello (in nome proprio se si pone mente al *pater et caput* di cui al c. 55, ma con potestà derivata e partecipata da quella della Suprema Autorità se si pone al fonte del potere sovrametropolitano di cui sono investiti) la potestà di giurisdizione nelle sue triplici forme di legislativa, giudiziaria, esecutiva, e che si colloca dunque ad un livello intermedio tra le circoscrizioni ecclesiastiche primarie e la Suprema Autorità della Chiesa cattolica. Rappresenta la massima espressione in termini di potestà ed autonomia rispetto alla Suprema Autorità oggi presente nell'ambito della Chiesa cattolica.

²⁸ Il Patriarca, appena accetta la sua elezione laddove sia già Vescovo, può essere immediatamente proclamato ed intronizzato, la Sede Apostolica ufficialmente viene informata a posteriori, il Patriarca deve soltanto richiedere al Romano Pontefice la comunione ecclesiastica ma può esercitare il suo ufficio immediatamente dopo l'intronizzazione, salvo convocare il Sinodo ed ordinare vescovi (cfr. cc. 75-77), viceversa l'Arcivescovo maggiore una volta eletto, deve postulare alla Sede Apostolica la conferma della sua elezione senza la quale non può essere intronizzato, se la conferma è negata occorre procedere ad una nuova elezione (cfr. c. 153).

Due sono gli organi che a questo livello si suddividono la potestà di giurisdizione: l'ufficio di patriarca, titolare della potestà esecutiva, e il Sinodo della Chiesa patriarcale, titolare della legislativa e giudiziaria. Tra questi due organi sussiste una certa forma di subordinazione in quanto il Patriarca si trova in numerosi casi sottoposto nell'esercizio dei propri poteri al Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale, in una misura che può arrivare a configurarsi come una *condicio sine qua non*²⁹.

La potestà propria degli organi di governo della Chiesa *sui iuris* patriarcale incontra il limite, sottoposto oggi a varie pressioni tendenti ad attenuarlo se non addirittura a rimuoverlo, di essere esercitabile in linea generale solo all'interno del territorio canonico della Chiesa patriarcale, ossia quel territorio che, come dispone il c. 146, ove si osserva il rito e sul quale il Patriarca ha acquisito il diritto di erigere province ed eparchie. Tale regola crea problemi seri e gravi, in particolare di rapporti *intra* ecclesiali tra Suprema Autorità e Chiese cattoliche orientali, in quanto come vedremo a breve un considerevole numero di cattolici orientali vive ormai al di fuori del territorio canonico, in particolare nelle americane e in Australia. Questi fedeli infatti, pur sottoposti al gerarca o parroco di una altra Chiesa *sui iuris*, che tendenzialmente sarà la latina, rimangono come dispone il c. 38 a tutti gli effetti ascritti alla propria Chiesa *sui iuris*, e soggetti al fondamentale dovere ex c. 40 §3 di osservare il proprio rito. A fronte della permanenza del legame di appartenenza, l'Autorità propria del rito è tuttavia provvista di potestà molto limitate, basti pensare al c. 148, dove si prevede soltanto la possibilità di proporre alla Sede Apostolica iniziative in relazione al bene di questi fedeli, ed ancor più il c. 150 §2 che limita la vincolatività della legislazione propria della Chiesa patriarcale al di fuori del territorio solo al caso di leggi liturgiche (anche se con un invito ai Vescovi eparchiale residenti in diaspora a far propria tale legislazione, cfr. c. 150 §3). Altre norme vi sono nel CCEO che in qualche maniera riconoscono il diritto da parte della Autorità Superiore della Chiesa *sui iuris* di provvedere al bene dei propri fedeli *extra*, come il diritto del Patriarca di assistere al matrimonio di propri fedeli in qualsiasi parte del mondo 829 §3, o la possibilità in alcuni casi di designare il gerarca di altra Chiesa *sui iuris* che dovrà prendersi cura dei propri fedeli in diaspora il c. 916 §5, ma si tratta di poca cosa rispetto a quello che le stesse Chiese orientali auspicerebbero.

Il peso di questa limitazione si avverte ancor di più nello specifico dei rapporti tra Superiore Autorità della Chiesa *sui iuris* e le circoscrizioni ecclesiastiche, province ed eparchie, situate al di fuori del territorio canonico. Queste strutture giurisdizionali a tutti gli effetti sono parte della Chiesa *sui iuris*, ed in particolare i rispettivi gerarchi godono degli stessi diritti di quelli *intra*, salvo il c. 102 ossia una limitazione del loro diritto di voto per quanto riguarda l'attività ordinaria del sinodo dei Vescovi, tuttavia risentono gran lunga di meno della potestà sovra metropolitana della Superiore

²⁹ A titolo di esempio si vedano i cc. 57 §3, 85 §1-3, 98, 108 §1; per un elenco più corposo si rinvia alla voce *Synodus Episcoporum Ecclesiae patriarchalis* in ŽUŽEK I, *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kanonika 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1992.

Autorità della Chiesa *sui iuris*. La ragione di questo è ovvia: l’Autorità che le ha erette è quella apostolica non quella sovra metropolitana della Chiesa patriarcale, e pertanto tutte le situazioni giuridiche di subordinazione e controllo che il CCEO prevede per le eparchie *intra* verso l’autorità della Chiesa *sui iuris* è ovvio che nel caso delle *extra* vengano riferite alla Sede Apostolica, con gli adattamenti del caso, e gli accorgimenti necessari a garantire un minimo di legame tra la circoscrizioni *extra* e l’autorità della Chiesa patriarcale.

Altra forma istituzionale abbastanza articolata è quella della Chiesa metropolitana *sui iuris*, una circoscrizione ecclesiastica di tipo provinciale caratterizzata dalla particolare autonomia ed indipendenza. Ovviamente il grado di indipendenza dalla Suprema Autorità della Chiesa è ridotto rispetto a quanto avviene per le Chiese patriarcali, ma di livello comunque considerevole. Vari sono gli esempi da cui si denota la minor autonomia, basti qui citare soltanto l’elezione dei vescovi c. 168 (si prevede soltanto la possibilità di comporre un elenco di almeno tre nominativi, che poi saranno nominati dalla S. Sede; mentre nelle Chiesa patriarcale è prevista una lista permanente a cui poi attingere quando ve ne è la necessità cfr. c. 182) ed la particolare procedura per addivenire alla formazione della legislazione particolare delineata nel c. 167 §2, il cui ambito di competenza, stante il rimando generale contenuto nel c. 167 §1, rimane molto ampio.

Il codice prevede infine come ipotesi residuale (cfr. c. 174) quella delle altre forme metropolitane *sui iuris*. Per quanto riguarda la superiore autorità della Chiesa *sui iuris* questa è costituita da un gerarca delegato dalla S. Sede che risulta investito anche dei poteri che il c. 159 riconosce al gerarca che presiede alla Chiesa *sui iuris* metropolitana, eccettuati i nn. 1 e 2, ossia ordinare vescovi e convocare Consiglio dei Gerarchi che, ovviamente, in questo caso non esiste.

Vediamo ora di considerare la consistenza del cattolicesimo orientale. A tal fine utilizzeremo varie fonti, una di livello ufficiale, l’Annurium Statisticum Ecclesiae ultimo a mia disposizione del 2004, ed un’altra non ufficiale l’Annuario pontificio 2006, ed una elaborazione statistica tratta dal medesimo Annuario Pontificio 2006 e curata dalla Canon Law Societies e gentilmente inviatami dal Prof. Gefael

Stando a quanto riportato l’elaborazione della CanonLaw Societis il totale di fedeli cattolici di rito orientale ammontano ad un totale di 21.662.602, e sono così ripartiti:

TRADIZIONE ALESSANDRINA

▪ CHIESA COPTA	265.500
▪ CHIESA ETIOPE	215.615

TRADIZIONE ANTIOCHENA

▪ CHIESA SIRO-MALANKARESE	408.263
▪ CHIESA MARONITA	3.111.934
▪ CHIESA SIRA	132.283

TRADIZIONE ARMENA

▪ CHIESA ARMENA	374.283
-----------------	---------

TRADIZIONE CALDEA o SIRO-ORIENTALE

▪ CHIESA CALDEA	351.141
▪ CHIESA SIRO-MALABARESE	3.758.710

TRADIZIONE COSTANTINOPOLITANA o BIZANTINA

▪ CHIESA ALBANESE	3.400
▪ CHIESA BIELORUSSA	
▪ CHIESA DEI BIZANTINI dell'Ep. di Križevci	44.364
▪ CHIESA BULGARA	10.000
▪ CHIESA GRECA	2.330
▪ CHIESA GRECO-MELKITA	1.350.207
▪ CHIESA ITALO-ALBANESE	63.298
▪ CHIESA MACEDONE	11.483
▪ CHIESA ROMENA	759.620
▪ CHIESA RUSSA	-----
▪ CHIESA RUTENA	596.992
▪ CHIESA SLOVACCA	219.015
▪ CHIESA UCRAINA	4.287.664
▪ CHIESA UNGHERESE	290.000

ORDINARIATI PER FEDELI ORIENTALI SENZA GERARCHIA

▪ ARGENTINA	2.000
▪ AUSTRIA	8.000
▪ BRASILE	10.000
▪ FRANCIA	45.000
▪ POLONIA	-----

Per quanto riguarda le circoscrizioni ecclesiastiche appartenenti alle Chiese cattoliche orientali, stando ai dati riportati nell'Annuario Statisticum, aggiornato con le successive

modificazioni ufficiali a me risultanti, sono: 21 in Africa, 39 in America, 108 in Asia, 45 in Europa e 3 nell'Oceania per un totale di 216. A queste devono aggiungersi quelle erette successivamente ossia:

1. l'Eparchia di *San Tommaso Apostolo di Sydney dei Caldei* il 26 ottobre 2006 (eretta dalla Santa Sede)
2. la Eparchia di *Mavelikara dei Siro-Malankaresi* il 2 gennaio 2007 (eretta dall'Arcivescovo maggiore).

Totale attuale 218

Pur se sono dati non rilevanti ai fini del numero di cui sopra, vale la pena di ricordare le seguenti elevazioni

- L'Esarcato Apostolico degli Armeni degli USA e Canada ad Eparchia di *Our Lady of Nareg in New York degli Armeni (USA)* 12 sett 2005.
- Le Chiese metropolitane *sui iuris* di Trivandrum dei Siro-Malankaresi e di Fogaras e Alba Iulia a Chiese Arcivescovili Maggiori, rispettivamente 10 febbraio 2005 e 16 dicembre 2005.
- L'erezione della Provincia Ecclesiastica di *Tiruvalla dei Siro-Malankaresi* il 15 maggio 2006 (eretta dall'Arcivescovo Maggiore), attuata nell'ambito di un riordino delle circoscrizioni ecclesiastiche a seguito dell'elevazione.

Dalla analisi dei dati ufficiali emerge in modo evidente quanto rilevante sia il fenomeno della diaspora dei cattolici orientali; se si considerano le Americhe ed territori dell'Europa non costituenti sicuramente territorio proprio del rito che sono 39 nelle Americhe, 3 (Oceania)³⁰, 7 (Europa)³¹, si arriva ad un totale di 49, a cui occorre aggiungere la nuova eparchia per gli Armeni di Oceania³².

Il numero totale dei fedeli in diaspora ammonta a 3.250.736, escludendo dal calcolo il numero dei fedeli appartenenti alla Chiesa metropolitana sui iuris di Pittsburgh, pari a 419.288. Se si sommano i due dati si arriva ad un numero complessivo pari a 3.670.024. Addirittura se si guarda ad alcune Chiese cattoliche orientali come la Maronita e la Melkita, si vede come circa la metà dei fedeli appartenenti a tali Chiese si trovi in diaspora, e nel caso della Chiesa Caldea quasi un terzo.

³⁰ Sono le eparchie di Saint Maron of Sydney (Maroniti), Saint Michael of Sydney (Melkiti), Saint Peter and Paul of Melbourne (Ucraini), NB Distribuzione Geografica della Chiesa omette di riportare l'eparchia ucraina (p. 1154)

³¹ Francia 3 (Eparchia Saint-Croix-de-Paris degli Armeni, Esarcato Apostolico per i fedeli ucraini di rito bizantino, Ordinariato per i fedeli di rito orientale); Germania e Scandinavia 1 (Esarcato Apostolico per i fedeli di ucraini); Austria 1 (Ordinariato per i fedeli bizantini sprovvisti di ordinario proprio); Polonia 1 (Ordinariato per i fedeli bizantini sprovvisti di ordinario proprio); Gran Bretagna 1 (Esarcato Apostolico per i fedeli ucraini).

³² In questa numerazione ho preferito non considerare le circoscrizioni per gli Armeni presenti in Europa orientale, in Romania e in Grecia stante la difficoltà di capire se si tratti di situazioni di diaspora effettiva, stante da un lato la loro presenza storica e dall'altro i limiti del territorio visto che il Patriarca stando a quanto stabilito in un sinodo celebrato a Roma nel 1928 aveva giurisdizione sui territori dell'URSS.

Proprio qui si pone il problema: si può continuare a definire fedeli in diaspora cattolici che da tre forse quattro generazioni vivono nei territori di emigrazione? Soprattutto si può continuare ad utilizzare il concetto di territorio tradizionale del rito, come il criterio fondante di buona parte della legislazione vigente, posto che già oggi si registra l'esistenza di una Chiesa *sui iuris*, la Chiesa rutena di Pittsburg dei Bizantini che è nata negli Stati Uniti ed è priva di legami con l'originarie Chiese cattoliche orientali d'Europa, ed il suo territorio proprio è quello Statunitense? La necessità di una rivisitazione sotto questo profilo della attuale normativa è dunque abbastanza evidente, specialmente se si considera come il fenomeno della emigrazione, in particolare in Europa da est a ovest, è destinato ad aumentare in misura sempre crescente, ed ancor più che si tratta di una tendenza irreversibile, ossia nel senso che gli emigranti si radicheranno nei nuovi territori come già avvenuto in passato, rendendo così stabile la presenza di un cattolicesimo orientale ove prima era assente.

Tra le intricate questioni giuridiche che sorgeranno nell'immediato, quelle che maggiormente avranno bisogno di esperti professionisti del diritto, non saranno tanto quelle relative ai rapporti diciamo di livello gerarchico, ma quelle riguardanti la vita ordinaria dei fedeli, in particolare questioni matrimoniali e di appartenenza rituale, che solleveranno complessi profili di rapporti intra ordinamentali, non solo e tanto tra cattolici latini e cattolici orientali, ma soprattutto tra cattolici tout court e ortodossi, laddove sarà necessario trovare delle soluzioni in grado di integrare ed armonizzare i reciproci istituti giuridici. E si badi bene come tutto ciò sarà una necessità a cui non ci si potrà sottrarsi, in quanto sarà imposta dai bisogni stessi dei fedeli sia dell'una che dell'altra Chiesa, di avere una parola certa sul proprio status giuridico, in particolare quello matrimoniale. Il continente europeo per la sua contiguità territoriale con l'oriente, e soprattutto con il definitivo superamento delle barriere statuali con l'allargamento ad est dell'Unione Europea, e di riflesso con la facilitazione dello spostamento di grandi masse di cristiani dell'est Europa, in stragrande maggioranza orientali di rito ortodosso, diverrà inevitabilmente il crogiolo, o il campo ove tale incontro avrà il più alto livello.